

- ⑥ 大正二七卷、六四〇c。
- ⑦ 大正二七卷、六四〇c。
- ⑧ 「新旧両毘婆沙論に於ける一・二の相違点について」(印仏研究、第三十卷第二号)
- ⑨ 大正二九卷、四八八a。
- ⑩ 大正二七卷、五五一c。
- ⑪ 「発智・大毘婆沙論における世第一法説の一考察」(仏教文化研究所報創刊号、ページ八b)。
- ⑫ 大正二七卷、一〇b。
- ⑬ 大正二七卷、二〇c。

## 中論の研究

—dve satya に ついて—

前川 重 綱

二諦 (dve satya) によって、諸仏は法を説かれる。世俗諦と勝義諦とである。

(第二十四章  
第八偏章)

dve satye samupāsītiya buddhanān dharma-deśanā.

loka-samvīti-satyah ca satyah ca paramārthataḥ. (24—18)

仏教思想上、不滅の光彩に輝く龍樹は二諦、すなわち世俗諦 (samvīti-satya) と勝義諦 (paramārtha-satya) とによって無明に蔽われた衆生のために諸仏の説法がなされたと言う。いわゆる真俗二諦説であるが、それは、仏教の重要な教義であることは言うまでもない。真俗二諦説とは、通常、勝義諦は釈尊の第一義な教説であり、世俗諦は衆生の機根や環境などに応じて説かれた方便説であると言う教法の形式、つまり説法教化の方法論のことである。

では、第一義的な教説とは何か。龍樹は、大乘仏教の先驅をなす般若経が説く超論理の二諦説をどのように論理の世界に投影したのか。今、その回答を提示するに先立ち、中論頌の一偈を掲げよう。それは二諦説の最も根源的なものに迫る捷徑ともなるであらう。

それ故に、大聖の法を説こうとする心は翻った。この法が鈍根者 (māṇḍa) に理解され難いと思われて。(第二十四章  
第十二偏章)

龍樹は、これと同趣旨のことを Ratnavali においても説いている。それは、釈尊正覺の深密意 (sandhi) に寄せる彼の関心の深さと二諦説に対する根本的立場を示唆するものであらう。

それ故に、牟尼は正覺を得たあと、この法は極めて深遠であるために人びとには理解し難いと考え、初めは法を説くことをやめられた。<sup>①</sup>

この両偈が説く「それ故に」とは「甚深微妙なるが故に」と言う意味であるが、両偈とも釈尊の初転法輪に対する躊躇を述べたものであり、多くの仏伝中、南北両伝ともに等しい梵天勧請に先だつ一節を叙述したものにほかならない。すなわち経は説く、「我所得法。甚深難解。唯仏与仏。乃能知之」と。従って、この法は人間の思惟や言葉を超えたものである。たとえ法を説いても、わが説法は無益であり、徒勞に帰するであらう。故に、法を説くことなく沈黙 (tasmābhava) のうちに死んでいこう、と決意されたのである。経は釈尊のこの悲痛な心境を「我寧默然。入般涅槃」と記録している。このようにして、梵天の両三度にわたる懇請が始まるのであるが、今ここで注目したいのは、釈尊のこの説法の躊躇と沈黙とに象徴される甚深微妙にして、人間の不完全な言葉や論理では説き得ない法、つまり釈尊の悟られた真理 (satya) そのものである。経は説く、「諸仏の菩提は字もなく、説もなし」と。また「寂慧よ、如来は無上正等覺を悟りし夜より涅槃する夜に至るまで、その間に一字も説かず、宣説せず、また宣説せざるべし」と。まさに、出世間無分別智の世界は、空の世界そのものではないか。いみじくも龍樹は、この不可言説 (avācya) 不可思議 (acintya) なる真実と沈黙との意義の重味に触れて、次のように説いている。

他に縁ることなく、寂靜であり、戲論 (prapañca) によって戲論されることなく分別 (vikalpa) を離れて多義を超えること、これが真実の相である。(第十八章  
第九偏章)

戲論 (prapañca) を超えて不滅なるブッダを戲論する者は、すべて戲論に害されて、如来を見ることが出来ない。(第二十二章  
第十五偏章)

一切の認識 (sarva-upalambha) が寂滅となり、戲論 (prapañca) が寂滅なると、これが吉祥である。ブッダは、どこにおいても、誰にも、なんの法をも説かれたことはない。(第二十五章  
第二十四偏章)

もちろん、Candrakīrti はこの龍樹の思想を継承し、「勝義とは、実に諸聖者にとって默然たることである」(paramārtha hyāyāgān tsmābhavah) と釈し、「勝義諦とは何か。認識の活動やせむなうと云ふ (yatra jñānasyāpyaparacrah) そこに、なぜ諸文字の論議があらう」と論じている。要するに、勝義、すなわち究極的真

実である涅槃 (nirvāṇa) は言葉を超えた沈黙の世界と言うのはかはない。従って、前述の初転法輪に対する躊躇や沈黙、あるいは「世界は常なりや」などと言う質問に対する無記 (avyākṛta-vastu) は、釈尊の成実内容である真実の勝義諦は経験的な世俗を超えた不可言説、不可得空であると言うこと、換言すれば、釈尊自らが言葉の無自性空 (niḥsvabhāva-śūnyatā) を熟知されていたと言うことである。それも、ただ単に言葉の否定のみならず、「所言一切法者。即非一切法是故名一切法」などと説かれているような絶対的否定 (prasaṅga-pratishedha) の立場であり、それを見事に洞察し、非有非無の中観思想を確立したのが龍樹なのである。

この二諦の区別を知らない者は、仏説における真実を知ることが出来ない。

(第二十四章  
第九偈)

世俗 (vyavahāra) によらなければ、第一義は説示できない。第一義に達しなければ、涅槃に至ることは出来ない。(第二十四章  
第十偈)

この両偈は世俗諦と勝義諦、それに涅槃との関係を立言する命題であるが、世俗 (vyavahāra) とは言説「言葉」という意味である。Candrakīrti などによれば、saṃvṛiti や prajñapti とシノニムであり、それは「世俗 (saṃvṛiti) は言説 (vyavahāra) である」とか「仮名 (prajñapti) は言説 (saṃvṛiti) である」と定義されていることによっても知ることが出来る。また、月称の「能言 (abhidhāna) と所言 (abhidheya)、能知 (jñāna) と所知 (jneya) などの一切の vyavahāra (言説) は、世間世俗諦 (loka-saṃvṛiti-satya) と「われる」と言う用語例によって肯定されよう。前述のとおり、言葉は世俗諦とし、沈黙は勝義諦とするのは、二諦説の最も基本的な考え方である。二諦説が教法の形式に関する方法論と言う意味を持つのは、むしろ二諦説の発展であって、根本的には真理の形式、つまり縁起即空の道理に意味される真実と虚妄、いわば絶対的真理と現象的真理に関する学説なのである。では、龍樹はその善巧方便説をどのように語るのか。

諸仏によって、我 (ātman) ありとも施設され、無我 (anātman) であるとも説かれた。また、いかなる我もなく、無我もないと説かれた。(第十八章  
第六偈)

一切は真実 (tathya) である。また、真実ではない。また、真実であり真実でない。また、不真実 (atathya) でもなく真実でもない。これが諸仏の教えである。

(第十八章  
第八偈)

この両偈を明晰に論断するのは、次の一節であろう。「菩薩は一切法即ち是れ畢竟空にして常寂滅相なるを知る。戲論無く名字無し。衆生を憐愍し、方便力を以ての故

に名相を以て説く」と示し、「一切法相の不可説なるを知ると雖も、しかも衆生の為に種々の方便もて法を説き、法性の中に分別有ること無く一相無相なることを知る雖も、しかも衆生の為に是れ善是れ不善、是れは行ずべく是れは行ずべからず、是れは取り是れは捨て、是れは利にして是れは失なりなどと分別す。……是の空の法相は不可説なり。……仏は大慈悲心を以て衆生を憐愍するが故に方便して為に説き、強いて名字語言をなし衆生をして解を得しむ」と述べている。今、論旨の徹底を期するために、あえて大智度論の一節をこのように書き下したのであるが、ここで龍樹が強調し力説したかったのは、釈尊の慈悲と智慧と方便とについてであつただろう。そのことは、「般若波羅蜜は諸仏母」とか「方便即是智慧。智慧淨淨故変名方便」と説かれていることによって、さらによく理解されよう。

およそ縁起なるもの、それをわれらは空 (śūnyatā) であると説く。それは、また仮名であり、実に中道である。(第二十四章  
第十八偈)

この詩頌は、三論、天台の両宗が三是偈、あるいは三諦偈と称して重視するものであるが、問題となるのは第三句の upadaya prajñapti である。鳩摩羅什はこれを仮名と漢訳している。けれども、upadaya は「因りて」、prajñapti は pra + jñā (知る) の催起相 (causative) から作られた名詞であるから、字義どおり、「因りて施設せられたこと」と考えてよい。従って、例えば、車は車輪などの車の諸部分によって布置され施設されるように、人間の現存在について言うならば、五取蘊に因つて (upadaya)、人間と言う名称が表示され施設されることを言う縁起の道理を語るものである。言い換えれば、かの八千頌般若経における「vina の音の譬喩」のように、なんらかの因縁によって、なんらかの名称が仮りに施設されることを明示すると共に、中論における縁起無自性空説の無自性、および空と言う二つの哲学的概念が、まさしく釈尊の縁起説から樹立されたことを論証するものである。のみならず、縁起無自性空説と真俗二諦説とが直線的に交差するその接点において、この縁起説は、すべての存在は縁起なるが故に無自性、無自性なるが故に空として展開される論理的基礎となるものである。

最後に、阿含や Sutta-nipāta を源流とする真俗二諦説の二諦について、龍樹はどのように具体的な反省を深めたのか。まず、prapañca (戲論) に対する月称の注釈に聞いてみよう。

それは、言葉であり、言説がもろもろの義を詳細に説き、多様に展開するからである。

従って、龍樹が prapañca を言葉の虚構として摧破したのは、説一切有部を始めとする有自性論者が言葉の自性 (svabhāva) を固執し、「言葉の形而上学」に埋没した

からにはならない。二諦は、むしろ相即すると言う中道的立場が龍樹の中観哲学である。そのことは、前掲の第二十四章第八偈や次の絶唱によっても首肯されよう。空性の成立する人には、すべてが成立する。空性の成立しない人には、一切が成立しない。(第十四章)

縁起と空とを破る汝は、世間的な一切の慣習を破るのである。(第二十四章)

世諦と第一義諦と異なることなし。何を以ての故に。世諦如は即ち是れ第一義如なるが故なり。衆生は是の如き如を知らず見ざるが故に、菩薩摩訶薩は、世諦を以て若しくは有、若しくは無となす。

註① Ratnāvali (2-18) <Dr. G. Tucci, ed., The Ratnāvali of Nāgārjuna, Buddhist Sanskrit Text, No. 10, p. 302> (以下 Ratnāvali と略称)

② 「我今已得此無上法。甚深微妙難解難見。息滅。清淨智者所知。非是凡愚所能及也」長阿含經卷一・大本經(大正一・八b)。「世尊知是法甚深微妙。相非鈍根所。及是故不欲説」鳩摩羅什訳「中論」觀四諦品第十三偈(大正三〇・三三三a)° Ratnāvali 2-16~20 (ibid., p. 302)

③ 過去現在因果經卷三(大正三・六四二c)

④ 「所謂超過五蘊入第一義。非言能説不可聽聞」方広大莊嚴經卷十(大正三・六〇三a)

⑤ 「若以此法為人演説。彼等皆悉不能了知。唐損其功無所利益」方広大莊嚴經卷十(大正三・六〇三a)

⑥ 過去現在因果經卷三(大正三・六四二c)

⑦ 「諸仏阿耨多羅三藐三菩提無一字無説」大品般若經問住品第二十七(大正八・二七五a)

⑧ The Laṅkāvatāra Sūtra p. 143, l. 1. (Bunyu Nanjo and M. A., D. Litt, ed., Kyoto, 1956)

⑨ L. de la Vallée Poussin, ed., Prasannapadā nāma Mūlamadhyamakavṛtti p. 57, ll. 7-8. (以下 Prasannapadā と略称)

⑩ ibid., p. 374, ll. 2-3.

⑪ この無記といふのは Ratnāvali (1-73), (2-15) などにも説かれている。

⑫ 金剛般若經(大正八・七五一a)

⑬ The Madhyāntavibhāṅgikā p. 124, l. 16, ed., by Dr. S. Yamaguchi.

⑭ ibid., p. 124, l. 18.

⑮ Prasannapadā p. 493, l. 6.

⑯ 安井広済博士著「中観思想の研究」四十三頁参照。

⑰ 大智度論卷九〇(大正二五・六九二b)

⑱ 前掲書卷七五(大正二五・五八四a)

⑲ 前掲書卷三四(大正二五・三一四a)

⑳ 前掲書卷四六(大正二五・三九四c)

㉑ 鳩摩羅什訳「中論」第二十四章第十八偈(大正三〇・三三三a)

㉒ cakṛdīny upadāya rathāṅgāni rathāḥ prajñapyate. (Prasannapadā p. 504, l. 9)

㉓ 「汝謂有衆生。此即惡魔見。唯有空陰聚。無是衆生者。如和合衆生材。世名是為車。諸因緣合假名為衆生」雜阿含經卷四十五(大正二・三二七a)

㉔ 「縁起なるが故に無自性」(… svabhāvena na vidyate, pratītya-samutpannatvāt.) Prasannapadā p. 440, ll. 1-2.

㉕ 「無自性なるが故に空」(ac ca nīsvabhāvatvāc śūnyam) ibid., p. 500, ll. 15-16.

㉖ ibid., p. 373, ll. 9-10.

㉗ prapāṭca に対する梶山雄一博士の訳語。同博士稿「中論における無我の論理」(中村元博士編「自我と無我」所収、四八二頁以下参照)

㉘ 大智度論卷八五(大正二五・六五三b)

## 補陀落渡海のコースとその問題点

妹尾 匡海

日本における補陀落信仰については、本学の成田俊治先生が、昭和三十三年に「補陀落信仰の性格」<sup>①</sup>という論文を発表しておられるが、この論文の中において成田先生は、日本における補陀落信仰が三つの発展段階においてとらえられることを指摘しておられる。

即ち、①補陀落浄土を説く『華嚴經』等の輸入以後、補陀落山を一種の他界浄土として死者の往き住むべき菩薩世界として意識されていた段階。②那智山を補陀落山に擬し、観音の所住地として現世利益的靈地として考えられ、信仰されて来た段階。③こうした那智山を補陀落山と考えるとともに、それよりさらにすすんで中国の補陀落